



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N° 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 73-81
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Crítica de la razón utópica y ética del sujeto en Franz Hinkelammert

Utopic reason critique and ethic of the sujet in Franz Hinkelammert's work

Estela FERNÁNDEZ NADAL

INCIHUSA-CONICET.
Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

Resumen

El artículo presenta los ejes fundamentales de la crítica desarrollada por Franz Hinkelammert a la razón utópica y su concepción del sujeto viviente como ausencia que grita. La Modernidad ha sometido a secularización la promesa del cielo en la tierra. Las utopías son, en este sentido, proyecciones de conceptos abstractos a los que, paradójicamente, se concibe como alcanzables empíricamente. La crítica de Hinkelammert no se realiza en contra de la propensión utópica de la humanidad, que es una de sus dimensiones constitutivas, sino que se dirige hacia esa "ilusión trascendental". Por su parte, el sujeto es una fuerza de resistencia frente a la irracionalidad de la sociedad actual; la formulación positiva de sus demandas constituye el bien común.

Palabras clave: Bien común; modernidad; sujeto; utopía.

Abstract

The article presents the fundamental axes of the critique developed by Franz Hinkelammert to the utopic reason and its conception of the living sujet as an absence that screams. Modernity has submitted the promise of heaven on earth to a secularization. Utopias are, in that sense, abstrac concept projections which, paradadoxically, are concieved as empirically reachable. Hinkelammert's critique it is not made against the utopian tendency of humanity, which is one of its constitutive dimensions, but it is directed towards that "trascendental illusion". Meanwhile, the sujet is a force that fights against their rationality of actual society; the positive formulation of its demands constitute the common good.

Key words: Common Good; modernity; sujet, utopia.

INTRODUCCIÓN

La implementación del neoliberalismo –en América Latina después del golpe de Estado de Pinochet en Chile, y a nivel global luego de la caída del socialismo real en la ex Unión Soviética y en Europa del Este– ha arrasado con el llamado Estado de Bienestar y con las conquistas en materia de derechos sociales y laborales que consiguieron los trabajadores, las mujeres y otros grupos subalternos durante 200 años de luchas.

Con la concentración del capital en cada vez menos manos crece la masa de excluidos del sistema, no solo en los países periféricos sino también en las periferias de los propios centros internacionales del poder y los negocios, ubicados en los países más “desarrollados”. Al mismo tiempo, la destrucción de la naturaleza avanza a grandes saltos, conforme se emplean nuevas tecnologías de punta, puestas al servicio de la extracción de sus riquezas y sin importar que ello signifique hipotecar el futuro de la especie humana y del planeta. En efecto, los costos de estas nuevas formas del “progreso” son, entre otros, la contaminación de las aguas subterráneas y superficiales y del aire que respiramos, la pérdida de la diversidad y calidad de los alimentos, la expulsión de los campesinos y de los pueblos indígenas de sus territorios, el envenenamiento de la tierra y de los habitantes como resultado del uso masivo de agrotóxicos, e incluso la cinica apropiación y patentamiento, por parte de grandes compañías de alimentos y farmacéuticas, de componentes del cuerpo humano, como la leche materna, y de la biodiversidad de las especies naturales en general.

Conforme avanza toda esa destrucción y deshumanización a gran escala, los Estados se pliegan a los intereses de los grandes bancos e imponen las medidas de “ajuste” de las economías nacionales o regionales, a fin de hacerles pagar a los ciudadanos –si es necesario con sus vidas– las crisis recurrentes, resultantes de hacer oídos sordos a los límites del “crecimiento” que el planeta puede aguantar.

Ese proceso, que tuvo lugar en América Latina en las décadas pasadas y que liberalizó los mercados y las finanzas para ponerlos al servicio del capital internacional, hoy prosigue su tarea en Europa y en otras vastas regiones del mundo global. En consecuencia, la política se ha reducido a una técnica de la “gestión” de la esfera pública, y la democracia se ha vaciado de todo contenido: cualquiera que gane las elecciones se olvidará rápidamente del mandato que ha recibido de parte de sus votantes y subirá al poder del Estado para aplicar las políticas dictadas por los grandes grupos económicos privados, verdaderos mandantes de los gobernantes de turno.

En este marco se vuelve forzoso buscar nuevas respuestas y pensar alternativas para la humanidad. Ninguna de las dos cosas es factible si se pierde la esperanza en la posibilidad de encontrar todavía una salida; pero es igualmente necesario no confundir esa salida con una meta inalcanzable, ubicada más allá de las posibilidades humanas. De allí que resulte oportuno revisar la crítica de la razón utópica formulada por Franz Hinkelammert en la década de los años '70, para reflexionar sobre su significación en la actual encrucijada y evaluar su vigencia en la sociedad tardo-capitalista global.

Conjuntamente, la reversión de la situación descripta requerirá de una fuerza subjetiva capaz de hacer frente a los intereses que sostienen este estado de cosas; para encontrar y desarrollar esa fuerza conviene repasar los lineamientos de la ética hinkelammertiana del sujeto, formulada en la primera década del presente siglo; en ella radican fundamentos antropológicos y políticos para seguir alegando en favor de la utopía de la emancipación humana.

1. LA CONDITIO HUMANA COMO TENSIÓN ENTRE LIBERTAD Y SUJECIÓN A LA LEY

Al mencionar las posibilidades humanas situamos la reflexión que nos interesa realizar dentro de los límites de lo que Hinkelammert llama “condición humana”. Para el filósofo se trata de una modalidad de existencia fundamentalmente paradójica.

Por una parte, el ser humano sólo puede devenir tal a partir de su ingreso en un proceso de institucionalización. El acceso, más allá del mundo de la experiencia individual y fragmentaria, al mundo de la experiencia de los otros, así como la capacidad de unir esos mundos para pensar y actuar en términos de sociedad, pasa necesariamente por las instituciones (matrimonio, mercado, Estado). Sin ellas, el ser humano quedaría limitado dentro de un espacio de experiencia reducida; por ejemplo, no sería posible superar una división social del trabajo de tipo tribal, donde las acciones pueden ser coordinadas con un criterio de transparencia, vinculado a la propia experiencia directa. Para trascender el mundo limitado de la experiencia inmediata, es necesario entrar en un proceso de institucionalización.

Por tanto, las instituciones son consecuencia del carácter fragmentario y limitado de las relaciones humanas, y representan un límite de opacidad y finitud inherente a la propia condición humana. Son, por tanto, imprescindibles.

Sin embargo, como contraparte sucede que la institucionalización de las relaciones humanas amenaza permanentemente la vida. Por su propia lógica, las instituciones creadas para permitir el desarrollo humano, tienden a independizarse del hombre, a subordinarlo y a sacralizarse. En este sentido, las leyes e instituciones son mecanismos de “administración de la muerte”, que coartan la libertad y administran la vida a través de castigos y amenazas de castigos (que anticipan la muerte), imponen sacrificios, posponen la realización del goce al cumplimiento de normas. A la larga, atentan contra la vida, la socavan.

Para Hinkelammert, un ejemplo de lo anterior lo encontramos en las revoluciones burguesas y en las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII, que se opusieron al Estado anterior y a la Iglesia, considerados ambos como símbolos del despotismo y del dogmatismo. La lucha en contra de ambos se hizo en nombre de la sociedad civil o burguesa, conformada por un conjunto de instituciones centradas y unificadas en la propiedad privada. En consecuencia, el derecho humano fundamental que reclamó la burguesía en nombre de la sociedad civil fue, básicamente, el derecho de propiedad privada, que, una vez conquistado, pasó a jerarquizar todos los demás derechos humanos. El resultado fue la reducción de la persona humana a la figura del individuo propietario y la relativización de todos los demás derechos –tales como los referentes a la integridad corporal o al ejercicio de la ciudadanía–, que fueron subordinados a ella. Se operó así una **inversión** de los derechos humanos, por la cual los seres humanos fueron despojados de ellos y, en su lugar, éstos fueron trasladados a una institución sacralizada, única portadora, en adelante, de “derechos humanos”.

En síntesis: las instituciones son, a un tiempo, necesarias y peligrosas. Intentar abolirlas, para liberar al ser humano de su dominio, equivale a desconocer la condición contingente y fragmentaria de las relaciones humanas cara-a-cara y la necesidad de trascenderlas hacia formas abstractas de relación que permitan un despliegue más pleno de las potencialidades humanas. Por el contrario, en la medida en que, por su propia lógica, las instituciones se hacen independientes y se sacralizan, subordinan lo humano a su lógica abstracta y lo destruyen.

De allí se deriva la necesidad de reformular la *praxis* en un proceso de resistencia y rebelión permanente frente a la institucionalidad consagrada, que interpele transversalmente el proceso autodestructivo en curso, a fin de reformularlo en un sentido que haga posible la reproducción de la vida, tanto humana como de la naturaleza, siendo ésta condición necesaria de aquella.

2. MODERNIDAD Y CAPITALISMO

Desde los más oscuros orígenes de la humanidad, se ha hecho manifiesta esta dialéctica de sometimiento y rebelión a las instituciones, que, para Hinkelammert se sintetiza en la oposición sujeto/

ley. El filósofo encuentra antecedentes de esta dialéctica en los mitos fundacionales de la tradición judía, donde aparece la emergencia de la subjetividad en oposición a una ley sacralizada y arbitraria, que niega la vida y la libertad humanas. El sujeto es, en este sentido, un principio de rebelión legítima contra las leyes e instituciones despóticas, que ha estado presente a lo largo de toda la historia humana. Ello plantea la cuestión de la relación de continuidad y/o ruptura entre los tiempos modernos y la pre-modernidad.

En efecto, sin perjuicio de lo anterior, sabemos que, en sentido específico, la subjetividad es una determinación de la modernidad. Así lo entiende Hinkelammert: la constitución del ser humano como sujeto no es el develamiento de un rasgo inmanente a una esencia humana previamente dada, sino una determinación histórica, ligada al surgimiento y consolidación de la modernidad. Ello no impide reconocer que no todo es nuevo en la modernidad. La racionalidad moderna es una construcción histórico-cultural erigida a partir de una negación dialéctica de la cosmovisión antigua y medieval. Pero, precisamente por el carácter dialéctico de la negación puesta en juego, la modernidad no representa una mera ruptura con la tradición anterior; por el contrario, puede decirse que en las profundidades de su configuración ideológica se encuentran signos reveladores de ciertas continuidades existentes con el mundo pre-moderno.

De allí que ya en los mitos fundacionales de antiguas culturas puedan descubrirse estructuras profundas y permanentes de la condición humana, que, a pesar de las transformaciones histórico-sociales e ideológicas producidas a lo largo de miles de años, se mantienen operantes en la actualidad. La raíz de la subjetividad emergente en tensión frente a la ley, que aparece en los relatos bíblicos sobre Eva, Caín y Abraham, por ejemplo, es conservada al interior del cristianismo¹, y no desaparece tampoco a partir del siglo XVIII, cuando la conciencia religiosa occidental es sometida a un proceso de secularización radical.

Es interesante entender el significado especial que Franz Hinkelammert le concede a esa “secularización” operada por la modernidad. Para él, la Ilustración y las revoluciones burguesas no produjeron la abolición del cielo religioso transmundano del cristianismo sino su sustitución por otro tipo de cielo: no trascendente sino trascendental e immanente. Los seres que lo pueblan son mecanismos abstractos de funcionamiento perfecto, esto es, construcciones idealizadas, no concebidas como ideas reguladoras (utopías en sentido estrictamente kantiano) sino como ámbitos de plenitud posibles y alcanzables por un proceso de aproximación asintótica².

La escalera que une la tierra con este nuevo cielo secularizado es el mito del progreso indefinido, producto de la alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica, que ha devenido en el fundamento de una religión intramundana. El mito del progreso o del crecimiento infinito introduce una trascendencia externa a la vida humana, a la que impone una tensión hacia el futuro, resultado de la proyección infinita de los desarrollos técnicos presentes.

1 Por ejemplo, la denuncia de la idolatría de la ley por parte de Jesús representa la rebelión del sujeto frente a la norma divinizada que exige sacrificar la vida. Este cristianismo de los orígenes, que desarrolla la idea de una no-sacrificialidad universal, es invertido al convertirse en religión oficial del Imperio Romano y convertido en una religión anti-sacrificial que, en nombre de la necesaria persecución de los no-cristianos, se transforma en la religión más agresiva de la historia y en el fundamento de la modernidad occidental. Cfr. HINKELAMMERT, F (2002a). *El retorno del sujeto reprimido*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 314-316).

2 “Los que exigen que la realidad se aproxime a estas idealizaciones, nunca sostienen que se las pueda alcanzar efectivamente. Pero tienen que pronunciarse sobre la relación entre la realidad y su ideal, expresado por un concepto de mecanismo de funcionamiento perfecto. En la ciencia moderna, lo usual es describir esta relación como una aproximación asintótica infinita, un concepto tomado de la matemática. [...] Se habla de curvas asintóticas, cuando una curva se aproxima cada vez más a un valor fijo, sin alcanzarlo nunca completamente. Cada punto de la curva está distante del valor fijo, al cual se aproxima, aunque la distancia se haga infinitamente pequeña. [...] Puede decirse que la curva llega a alcanzar el valor fijo, al cual se aproxima, en el infinito” (HINKELAMMERT, F (2000). “Sobre la concepción de sociedades perfectas en la metodología de las ciencias económicas”. San José, Costa Rica, p. 5. (Inédito: 22pp).

El proyecto de acumulación global del capital es la continuación y exacerbación del mismo proyecto social y político nacido con las revoluciones burguesas, expresado en las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII y conformado a partir de su inversión. El capitalismo es la forma de organización social a la que conduce la lógica de la modernidad en su forma más pura, y el capitalismo global es la formulación más acabada de ese desarrollo. En nombre de los derechos del mercado global –reformulación actual del derecho de propiedad privada– se eliminan y subvierten todos los derechos humanos.

Hoy, el mercado global, empujado por las burocracias privadas de las empresas, ha devenido la institución absoluta. Y las burocracias privadas, convertidas en poderes no sometidos al control público ni al voto democrático, dictan las políticas a los gobiernos, controlan los medios de comunicación, y defienden su poder despótico en nombre de los derechos humanos. “Se han transformado en la gran aplanadora del ser humano”³. En su entronización culmina la gran frustración de la modernidad: el hecho de que la emancipación desembocara en la dependencia más completa.

3. LA DIALÉCTICA TOTALIDAD-TOTALIZACIÓN Y LA CRÍTICA A LA RAZÓN UTÓPICA.

Como venimos diciendo, la modernidad puede ser entendida como el proceso de secularización de la cosmovisión medieval tradicional, en el cual los mundos trascendentes –los mitos de la reconciliación plena del ser humano con Dios, con la naturaleza y con los otros seres humanos, en un ámbito “más allá” de esta vida– son reemplazados por mundos trascendentales –esto es, por idealizaciones construidas por abstracción y proyectadas al futuro como mecanismos de funcionamiento perfecto.

Una de las facetas de la dominación desplegada por el sujeto moderno en su afirmación de sí como amo del mundo, es la construcción de utopías proyectadas en el futuro y pensadas como modelos de perfección y plenitud humanas efectivamente alcanzables en el tiempo a partir de una aproximación asintótica. A estas proyecciones utópicas Hinkelammert las conceptualiza con la categoría de “totalidad-presente” y las considera consecuencia del mal uso de la razón utópica.

El filósofo sostiene que la función utópica de la razón debe ser sometida a crítica, a fin de restaurar el papel de ideas trascendentales, reguladoras de la praxis, que corresponde a las utopías, en desmedro de la ilusión trascendental que transforma ese papel en el de modelo alcanzable empíricamente⁴.

La actual “globalización” capitalista es la última estrategia formulada a partir del *ego imaginor* moderno. Sus orígenes se remontan a los siglos XVI y XVII, cuando, a medida que las relaciones mercantiles se transformaron en relaciones capitalistas de producción y que se impuso la lógica del cálculo de utilidades como racionalidad dominante, apareció y alcanzó hegemonía la ideología que plantea que el orden es resultado, no de un plan premeditado de los poderes públicos, sino de la autorregulación del mercado. A partir de allí, el mercado resulta investido de carácter divino. Por supuesto, no se trata, como en la Edad Media, de una divinidad exterior y trascendente al mundo, sino de un principio immanente de funcionamiento perfecto, un mecanismo omnisapiente que, a partir del choque de intereses particulares de actores individuales en conflicto, realiza automáticamente (y no intencionalmente) el interés general.

3 HINKELAMMERT, F (2002a). *Op. cit.*, p. 319.

4 El término “trascendental” remite al pensamiento de Kant y, de modo particular, a su consideración de la razón como origen de principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. La razón, a través de sus ideas, puede conceptualizar lo incondicionado, como aquel conjunto de condiciones que comprende toda experiencia pero que no puede ser objeto de experiencia. Cfr. KANT, I (1977). *Crítica de la razón pura*. Porrúa, México, pp. 168-174; HINKELAMMERT, F (2002b). *Crítica de la razón utópica*. Desclee de Brouwer y Junta de Andalucía, Bilbao.

Muy pronto se hizo evidente que esta lógica instrumental, orientada por la obtención de ganancias, producía efectos no intencionales de carácter destructivo, que significaban el socavamiento de las fuentes mismas de la riqueza: del ser humano y de la naturaleza⁵. A medida que el desarrollo tecnológico acortó las distancias, “achicó” el planeta y aumentó su poder devastador, la destructividad de estos efectos no intencionales se generalizó, dando lugar a las crisis globales: particularmente, pauperización creciente de la población, a la alteración irreversible de la naturaleza y a los problemas de violencia que afectan la convivencia humana. Estas crisis han alcanzado hoy tal magnitud, que ponen en riesgo las bases de sustentación de la vida misma a nivel del planeta, y nos muestran la evidencia palpable de que “asesinato es suicidio”⁶.

En este sentido, al igual que otras expresiones del pensamiento utópico moderno, la ideología neoliberal del mercado total es una utopía del progreso de aspiración universal, que promete la unidad del género humano alrededor de una institución sacralizada –el mercado– que funciona como mecanismo de legitimación del sistema social existente. Se trata de una utopía que, en nombre del realismo político, se hace pasar por anti-utopía, demoniza todas las utopías libertarias y combate todas las formas de resistencia que se le oponen; con este proceder, se van socavando las posibilidades de frenar la irracionalidad desencadenada por la lógica mercantil y de evitar el suicidio colectivo de la humanidad.

La crítica de la razón utópica de Franz Hinkelammert parte de considerar la proyección de utopías como una dimensión inevitable del pensamiento, que permite pensar lo imposible deseado y despejar, a partir de ello, el espacio de realización de lo posible. Por tanto no es, ella misma, anti-utópica; lo que le importa iluminar es la falacia de la ilusión trascendental de que es presa la razón utópica cuando proyecta conceptos abstractos y los concibe como una realidad alcanzable. Cuando opera de este modo la razón utópica, la “totalidad” a la que se aspira es pensada como presente, en el sentido de alcanzable mediante una operación de acercamiento paulatino. Desde la mirada trascendental moderna todo lo que estorba la concreción de la perfecta idealización es percibido como factor distorsionante que debe ser suprimido, como “ruido” que empaña la transparencia de la plenitud posible. El resultado actual de ese procedimiento de aproximación asintótica a la utopía del mercado-total es que “el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana aparece como una distorsión del mercado. Las mismas exigencias del circuito natural de la vida humana –el metabolismo entre el ser humano como ser natural y de la naturaleza circundante en la cual esta vida humana se desarrolla– son consideradas distorsiones del mercado [...]. Los propios derechos humanos son distorsiones del mercado desde el punto de vista de la lógica del mercado”⁷.

La única forma de frenar este espiral de irracionalidad que nos lleva al suicidio colectivo es pensar la “totalidad” de otro modo: no como una presencia disponible, sino como “ausencia”, esto es, indicio de la paradójica condición de un ser que aspira a la infinitud y a la transparencia, y tiene que realizarse en el marco de la finitud y la opacidad.

En las utopías respira un anhelo de totalidad, que es legítimo en la medida en que solo la proyección de un ideal regulativo “imposible” permite dimensionar lo posible-real y juzgarlo a partir de la falta que impide una realización más plena. La dificultad reside en la conceputación misma de la “totalidad”, que

5 El autor cita a Marx, cuando sostiene: “Por tanto la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”; MARX, K (1966). *El capital*. FCE, México, pp. 423-424; HINKELAMMERT, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Arlekin, San José, Costa Rica, p. 46.

6 HINKELAMMERT, F. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Lom Ediciones, Santiago, pp.151-183; FERNÁNDEZ NADAL, E. & SILNIK, G. (2012). *Teología Profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. CLACSO y Ciccus, Buenos Aires, pp. 157-159.

7 HINKELAMMERT, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI. San José, Costa Rica, pp. 278-279.

determina el modo de aproximación a la utopía: por una parte, podemos concebirla como un horizonte siempre “ausente” que nos exige una aproximación práctica sujeta a permanente reformulación; por otra, podemos pensarla como una fórmula de perfección que está al alcance de la mano, de la que sólo hay que apropiarse para hacerla “presente”.

En este sentido, las utopías funcionan como detonadores de una dialéctica “totalidad-totalización”. La totalidad proyectada surge siempre como respuesta e interpelación ante la totalización del sistema, que se reivindica a sí mismo como clausura de todo horizonte que pretenda trascenderlo. Ahora bien, en el primer caso, frente al sistema y a sus pretensiones de autosuficiencia, la totalidad se muestra como no lograda, como “ausencia-presente”, como horizonte inalcanzable, ubicado en un lugar más allá de lo presente-dado, que se aleja conforme nos acercamos y, desde su infinitud, tensa el deseo y hace de su objeto un fin incompatible con lo posible logrado.

En el segundo caso, cuando la totalidad es concebida como disponible a la mano, el horizonte de posibilidad abierto por la orientación utópica resulta inmediatamente obturado. El resultado es la sacralización del *statu quo*, que, desde esa perspectiva, deviene o bien la meta ya alcanzada o bien una etapa en un camino que conduce, por aproximación asintótica, a una plenitud real. La utopía, en este caso, se vuelve funcional a la sociedad real, ya no la interpela, no devela la ausencia que gime en su seno; pierde por tanto, toda capacidad crítica.

Sólo si la utopía se piensa como idea de una “totalidad” que falta, se convierte en un instrumento que permite reclamar la plenitud humana negada en la totalización real. En tal sentido, no se convierte a la ausencia de esa plenitud deseada en la meta futura de una aproximación asintótica, en un programa que se aspira a realizar o en una cosa que se quiere alcanzar –según el modelo medio-fin que constituye la modernidad como tal–, sino como “ausencia trascendental” que interpela y juzga.

La concepción de la totalidad como “ausencia-presente” en sus efectos no intencionales exige la reformulación del concepto de *praxis* en el sentido de una intervención siempre renaciente frente a la permanente tendencia a la sacralización de lo vigente; tal concepción de la *praxis* permite pensar el cambio como un perenne ejercicio de transformación que recomienza en cada presente, a sabiendas de que la ausencia no puede abolirse y de que no hay otro camino que el que “se hace al andar”.

4. SUJETO Y BIEN COMÚN

También el modo en que el sujeto surge en el proceso histórico es interpretado por Hinkelammert como ausencia presente, más precisamente como “ausencia que grita” y que está presente solo como ausencia. No es una presencia positiva; podría decirse que es un *no ser* que se revela como necesidad y también como potencialidad humana. El sujeto es “ausencia-presente”, porque la condición humana es una infinitud que no tiene más remedio que realizarse en los límites de la finitud. En ese marco, el sujeto viviente es, como la utopía, una totalidad no lograda, que “grita” ante la destrucción de la unidad humanidad-naturaleza, y nos recuerda que la maximización de la lógica del cálculo destruye las bases de sustentación de la propia vida. El sujeto es, por tanto, una ausencia-presente, una totalidad que denuncia la privación de sus potencialidades y se convierte en expresión de un reclamo por la plenitud humana y por la libertad y la dignidad negadas en la totalización real.

La formulación positiva de ese reclamo es el bien común. Por tal Hinkelammert entiende una propuesta o alternativa que surge históricamente a partir de la autodestructividad del sistema y que formula positivamente todo lo que está implícito en la solicitud del sujeto presente-ausente que grita. El significado del bien común se despeja ante la necesidad de enfrentar las crisis globales, que ponen

en evidencia la necesidad de asumir la responsabilidad frente a los efectos indirectos de la acción y de reformular la estrategia de acumulación actual –la globalización– como condición de posibilidad de la propia subsistencia de la sociedad. Por tanto, la ética del bien común se distingue por esa dimensión de responsabilidad de la acción.

En definitiva, la manifestación histórica del sujeto como ser viviente –corporal, unido a la naturaleza y necesitado de los otros y de la sociedad– y la formulación de su reclamo como bien común supone un desarrollo dialéctico abierto. El sujeto es una ausencia que nunca puede abolirse, pues si la falta se suturara eventualmente, aparecería de nuevo bajo otra manifestación histórica. Y lo mismo ocurre con el bien común: nunca puede alcanzarse de modo pleno, porque no consiste en la proyección de una meta futura a la que nos acercamos asintóticamente, ni en un programa que se aspira a realizar –según el modelo medio-fin que constituye la modernidad como tal–, sino en una “ausencia trascendental”, que no corresponde a ningún objeto de experiencia posible, pero que conforma un horizonte desde el cual se interpela y se juzga cualquier totalización en curso.

Desde el punto de vista práctico, la crítica de la razón utópica de Franz Hinkelammert se traduce en una propuesta ética y política. El sujeto enfrenta al sistema que lo aplasta y formula su grito positivamente como bien común. En nombre del bien común se exige entonces la transformación del sistema, en un sentido de mayor libertad y justicia. Sin embargo, aunque posea un significado de emancipación en relación con una situación precedente, todo sistema supone encerrar la infinitud humana en el marco de una finitud; esta se materializa a través de la puesta en marcha de determinadas instituciones, que, como ya señalamos, terminarán por hacerse independientes de sus creadores y por desarrollar frente a ellos su inevitable inercia destructiva. Por tanto, es necesario reconocer, en el punto de partida, que una vez producida la transformación del sistema en nombre del bien común, las propuestas formuladas para corregir sus efectos destructivos pueden volcarse nuevamente, una vez integradas en el sistema, contra el ser humano. La exigencia del bien común cambiará entonces.

Por tanto, la solicitud del bien común, realizada por el sujeto humano viviente, es de índole utópica y, como utopía sometida a la crítica de la razón utópica, nunca será presencia positiva, siempre será ausencia.

5. CONCLUSIÓN

Hinkelammert plantea, en definitiva, la necesidad de someter a una profunda crítica todas las utopías de la modernidad y de redefinir un proyecto emancipador que no evada el reconocimiento de los límites de opacidad y finitud que son intrínsecos a la condición humana.

En el marco de las tendencias en curso, destructivas de la naturaleza y deshumanizantes en un grado insospechado hasta hace unas décadas, no hay motivos para ser optimistas respecto del futuro de la especie y del planeta. Sin embargo es necesario resaltar la importancia de la dimensión utópica. Hoy más que nunca es necesario pensar las posibilidades de la realidad a partir de un ideal imposible que abra una brecha hacia las transformaciones posibles. Pero es igualmente necesario reconocer el carácter trascendental y no empírico de ese ideal regulativo.

La intervención de la crítica, en este contexto, significa desacralizar el sistema e historizarlo, mostrar su génesis y su despliegue histórico para poder pensarlo como producto de la *praxis* humana y, por tanto, no ajeno a su posible transformación. Significa también volcar una luz sobre los efectos de la lógica capitalista, que destruye las fuentes de la riqueza, subordina la humanidad del productor a los imperativos instrumentales de la reproducción del sistema y reduce la naturaleza a producto de consumo y objeto de explotación. La crítica devela, en tal sentido, la herida mortal producida sobre el cuerpo del

“circuito natural de la vida humana”, como consecuencia de la cual se ha establecido una contradicción agónica entre el producto de la actividad práctica (el trabajo objetivado o muerto) y las fuentes de la riqueza (el trabajo vivo y el metabolismo ser humano-naturaleza como condición de posibilidad de la vida misma).

Someter a crítica la totalización del sistema y su proyección sacralizadora como “totalidad-presente”, significa alumbrar la condición humana como infinitud que se desarrolla en el marco de la finitud. El reconocimiento de esa *conditio humana* y la comprensión del papel orientador de lo imposible como condición de posibilidad de lo posible –esto es, el carácter trascendental (y no empírico) de las utopías– conducen a priorizar *lo que no es* sobre *lo que es*, a entender *lo que no es* como condición de posibilidad de *lo que es*.

La utopía no es presencia positiva, es ausencia; no es meta empírica, es horizonte trascendental. Es idea reguladora que orienta el camino de la afirmación de la libertad. Como su contracara, el sujeto no contiene valores determinados previamente, valores esenciales. Por el contrario, él es el criterio de todos los valores.